

ROGELIO ROVIRA

MATERIALES
PARA EL ESTUDIO
DE LA *MONADOLOGÍA*
DE LEIBNIZ



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
2012

ÍNDICE

I. La estructura temática de la <i>Monadología</i> de Leibniz.....	3
II. Tema y estructura de los tres primeros párrafos de la <i>Monadología</i>	9
III. Notas sobre el significado de «mónada».....	11
IV. Análisis y valoración de la prueba leibniziana de la existencia de las mónadas.....	13
V. Acabamiento y origen de las mónadas: <i>Monadología</i> §§ 4-6.....	25
VI. «Petites perceptions» y apercepción.....	29
VII. Las mónadas son distintas entre sí: <i>Monadología</i> § 9 (Eschema argumentativo y textos complementarios).....	33
VIII. El innatismo de las ideas.....	38
IX. Los dos grandes principios: <i>Monadología</i> §§ 31-32.....	43
X. La tesis de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo: <i>Monadología</i> §§ 78-79.....	47
XI. Reseña bibliográfica de la <i>Monadología</i>	50
XII. Bibliografía básica.....	52

I

ESTRUCTURA TEMÁTICA DE LA *MONADOLOGÍA* DE LEIBNIZ

1. La *Monadología* constituye uno de los escritos más importantes del corpus de las obras de Leibniz y es un verdadero clásico de la metafísica moderna. Sobre esta breve obra escribió Ortega y Gasset (en «La Metafísica y Leibniz», *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1947, vol. III, págs. 431-432) estas palabras:

El único sistema filosófico que ha podido ser expuesto íntegramente en unas pocas páginas es el de Leibniz. Esto indica, por lo pronto, que su autor ha pensado sus pensamientos con una claridad sin par. La *Monadología*, única exposición total del sistema leibniziano, es, en efecto, un librito de pocas páginas, un epítome de noventa tesis, cada una de las cuales, como un diamante, se transparenta y a la vez irradia en torno una luz etérea. Yo no conozco obra de la mente humana que más se parezca a un aparato de relojería. Levantamos la tapa de este brevísimo volumen y vemos dentro funcionar el universo con su secreto rodaje.

Como un crónico castigo de ciertas ideas atropelladas y falsas irrumpe este hecho de la claridad leibniziana. ¿No es una burlesca coincidencia que el pensamiento más claro del planeta haya florecido en la cima del barroquismo que, según se dice, representa la simpatía hacia lo confuso y caótico? Ha habido aquí evidentemente un desliz del poder que dirige la historia. Guillermo Pacidio (Gottfried Wilhelm) debía haber nacido hacia el año 400 (a. de J. C.) en Atenas, que es a lo que parece el lugar común de la claridad y de la sencillez. Mas, por equivocación, nació de casta eslava en Leipzig, a la altura de 1646.

.....

La *Monadología* es una metafísica de bolsillo, como todas las buenas metafísicas. Pero ¿qué es la metafísica? *Mon Dieu!* La metafísica... La metafísica es la más inútil de todas las ciencias y por lo mismo la más honorable. Al menos esto es lo que literalmente dice Aristóteles. Y Pla-

tón, cuando quiere calificarla de manera más aguda, dice que es la «ciencia de los hombres libres»; se entiende libres de trabajo, ociosos, deportivos.

¿Por qué la buena metafísica es de bolsillo? Porque debe componerse, no de tiradas verbales, más o menos incitativas, plausibles que necesitan estirarse en un amplio volumen, sino de definiciones y argumentos buídos, puro nervio dialéctico, triple extracto mental que se aloja holgado en un breve repertorio. La metafísica debe ser *vademecum*.»

2. He aquí el índice estructurado de cuestiones de que se ocupa Leibniz en la *Monadología*, con indicación entre paréntesis de los párrafos correspondientes a cada tema:

I.— Las mónadas son el ser propiamente real.

I. Hay mónadas, o sea, sustancias simples, que son los elementos de las cosas.

1. Noción de mónada (§ 1).
2. Prueba de la existencia de las mónadas (§ 2).
3. Las mónadas son los elementos de las cosas (§ 3).

II. Propiedades de las mónadas respecto de su origen y acabamiento.

4. No pueden corromperse ni perecer por disolución (§ 4).
5. No pueden comenzar por composición (§ 5).
6. Sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación (§ 6).

III. Propiedades de las mónadas respecto de su naturaleza individual.

7. Son incomunicables (§ 7).
8. Tienen cualidades (§ 8).
9. Son distintas entre sí (§ 9).

IV. Propiedades de las mónadas respecto de su actividad.

10. Las mónadas están sujetas a cambios continuos (§ 10).
11. *Condiciones del cambio monádico:* a) Proviene de un principio interno (§ 11).
12. b) Requiere un detalle de lo que cambia (§ 12).
13. c) Se verifica por grados y exige la representación de una muchedumbre en la unidad (§ 13).
14. *Elementos del cambio monádico:* a) La percepción,

que es el estado transitorio que representa una muchedumbre en la unidad (§ 14).

15. b) La *apetición*, que es la acción del principio interno que verifica el cambio (§ 15).
16. Prueba del cambio monádico por la experiencia de nuestro pensar (§ 16).
17. Imposibilidad de una explicación mecánica del cambio monádico (§ 17).
18. *Consecuencias del cambio monádico*: a) Las mónadas son entelequias (§ 18).
19. b) El sentido en que cabe llamar «almas» a las mónadas (§§ 19-21).
20. Ley fundamental del cambio monádico: El presente está preñado del porvenir (§§ 22-23).

V. Clasificación de las mónadas según sus grados de percepción.

21. Las mónadas desnudas (§ 24).
22. Las mónadas sensibles (los animales) (§§ 25-27).
23. Las mónadas racionales o espíritus (los hombres) (§§ 28-29).

II.— Fundamentos del conocimiento de las mónadas racionales.

VI. El origen de nuestro conocimiento.

24. El innatismo de las ideas (§ 30).

VII. Los principios de nuestros razonamientos.

25. El principio de contradicción (§ 31).
26. El principio de razón suficiente (§ 32).

VIII. Clases de verdad.

27. Verdades de razonamiento y verdades de hecho (§ 33).
28. La razón suficiente de las verdades de razonamiento (§§ 34-35).
29. La razón suficiente de las verdades de hecho (§§ 36-37).

III.— Dios como razón última de las cosas.

IX. Necesidad de una sustancia necesaria como razón última de lo contingente.

30. El argumento de la existencia de Dios por la contingencia del mundo (§ 38).

X. Atributos de la sustancia necesaria, es decir, de Dios.

31. Unicidad y sola razón suficiente de todo (§ 39).
32. Infinitud (§ 40).
33. Perfección absoluta (§ 41).
34. Causa de la perfección de las criaturas (§ 42).
35. El entendimiento divino, región de las verdades eternas (§ 43).

XI. Existencia de la sustancia necesaria, es decir, de Dios.

36. El argumento de la existencia de Dios por las verdades eternas (§ 44).
37. El argumento *a priori* de la existencia de Dios (§ 45).

XII. Las verdades necesarias y las verdades contingentes ante Dios.

38. Las verdades necesarias dependen sólo del entendimiento de Dios; las contingentes, también de su voluntad (§ 46).

XIII. Dios como la mónada originaria.

39. Dios es la sustancia simple originaria, de la que todas las otras mónadas dependen como producciones suyas (§ 47).
40. Dios es omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno (§ 48).

IV.— El mundo como el sistema de las mónadas.

XIV. Sobre la influencia de las mónadas entre sí.

41. Acción y pasión en la mónadas (§ 49-50).
42. Carácter ideal de la influencia de las mónadas (§ 51).
43. Carácter mutuo de la influencia de las mónadas (§ 52).

XV. El mundo actual en tanto que elegido por Dios.

44. La elección de Dios entre infinitos mundos posibles: a) Necesidad de la elección (§ 53).

- 45. b) El principio que rige la elección de Dios: el principio de la conveniencia o de lo mejor (§ 54).
- 46. *Consecuencias de la elección de Dios:* a) El «optimismo metafísico» (§ 55).
- 47. b) El «perspectivismo» de las mónadas (§§ 56-57).
- 48. c) La hipótesis de la «armonía universal» (§§ 58-60).

XVI. El mundo de los compuestos inorgánicos.

- 49. Toda la materia es llena y está interconectada (§ 61).
- 50. La mónada creada representa el universo entero (§ 62).

XVII. El mundo de los cuerpos orgánicos o mónadas vivientes.

- 51. La composición del ser orgánico (§ 63).
- 52. Tesis principal: la naturaleza es como una máquina divina (§ 64).
- 53. *Justificación de la tesis principal:* a) La infinita división de la materia (§ 65).
- 54. b) Consecuencia de la infinitud actual de lo compuesto: el «animismo universal» (§§ 66-68).
- 55. *Corolarios de la tesis principal:* a) En la naturaleza nada hay estéril; el desorden es sólo aparente (§ 69).
- 56. b) Hay un orden jerárquico en la naturaleza orgánica (§ 70).
- 57. Los cuerpos están en perpetuo flujo (§ 71).
- 58. El alma no está nunca desprovista de cuerpo: concepción de la generación y la muerte de las mónadas vivientes (§§ 72-73).
- 59. Generación de las mónadas vivientes: teoría de la preformación (§§ 74-76).
- 60. Carácter indestructible de las mónadas vivientes (§ 77).
- 61. *El problema de la unión del alma y el cuerpo orgánico:* a) La tesis de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo (§§ 78-79).
- 62. b) Crítica de la concepción cartesiana (§ 80).
- 63. c) Ventaja de la explicación por la armonía preestablecida: no admite la interacción actual (§ 81).

XVIII. El mundo de los espíritus o mónadas racionales.

- 64. *Las mónadas racionales en sí mismas:* a) Se elevan al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus (§ 82).

- 65. b) Son imágenes de la divinidad (§ 83).
- 66. *Las mónadas racionales en sus relaciones mutuas:* a) Constituyen una especial comunidad: la ciudad de Dios (§§ 84-85).
- 67. b) La ciudad de Dios como un mundo moral en el mundo natural (§ 86).
- 68. c) La armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia (§§ 87-90).

II

TEMA Y ESTRUCTURA DE LOS TRES PRIMEROS
PARÁGRAFOS DE LA *MONADOLOGÍA*

Los tres primeros párrafos de la *Monadología* contienen la solución de Leibniz al problema ontológico capital, que, en expresión clásica, cabe enunciar así: ¿Cuál es el ser propiamente real (τί τὸ ὄντως ὄν)? La respuesta del filósofo se resume en esta afirmación: el ser en sentido propio conviene únicamente a las sustancias simples, llamadas mónadas, ya que ellas son los elementos constitutivos últimos de la realidad. En fórmula del propio Leibniz: «Creo que todo el universo de las criaturas no consiste sino en sustancias simples o mónadas, y en reuniones de ellas» (Anejo a la carta a Remond de julio de 1714, GP III, 622). Esta es, sin duda, la tesis principal de la ontología de Leibniz y el núcleo en torno al cual se organiza la entera *Monadología*.

En la exposición y justificación de esta doctrina sigue Leibniz un orden sumamente tradicional.

La estructura del pasaje se articula, en efecto, en tres pasos, que corresponden respectivamente a cada párrafo.

El primero paso no es otro que el establecimiento de una definición nominal de «mónada». Por definición nominal entiende Leibniz la explicación del significado de un nombre o, con mayor exactitud, la enumeración de las notas que resultan suficientes para distinguir un concepto de otro, sin que todavía se aporte explícita prueba de que tales notas son lógicamente compatibles entre sí, como exige, por el contrario, la definición real (cf. *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, GP IV, 424-425 y *Discurso de Metafísica*, § 24, GP IV, 450). Se trata,

pues, de responder, respecto de la mónada, a la clásica cuestión *quid nominis*.

El segundo paso consiste en ofrecer una prueba de la existencia de las mónadas. El argumento que ofrece Leibniz en el párrafo segundo, basado en que la existencia de lo compuesto exige la de lo simple, equivale, pues, a la respuesta del filósofo a la *quaestio an sit* relativa a las sustancias simples.

Finalmente, el tercer paso lo conforma la definición real de las mónadas, o sea, la indicación de la posibilidad de tales entes. Y es fácil advertir que la prueba de la existencia de las sustancias simples no sólo revela *a fortiori* la posibilidad lógica del concepto de «mónada», sino que manifiesta también la esencia propia de las mónadas como elementos constitutivos últimos de lo real. En ello estriba, por tanto, la contestación de Leibniz a la *quaestio quid sit* referida a las mónadas.

El ineluctable orden lógico de estos pasos, según el cual la cuestión de la existencia es anterior a la de la esencia, aunque posterior a la de la definición nominal, es clara muestra de la unidad estructural que forman los tres párrafos que inauguran la *Monadología*.

III

NOTAS SOBRE EL SIGNIFICADO DE «MÓNADA»

1. Escribe Leibniz:

La *mónada*, de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos. (*Monadología*, § 1).

Monas es voz griega que significa unidad o lo que es uno. (*Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 1)

2. Uno de los primeros textos leibnizianos en que aparece el vocablo «mónada» es la carta a Miguel Angel Fardella del 13 de septiembre de 1696:

La realidad me parece consistir en suma en la verdadera noción de mónada, es decir, de unidad real; esta unidad es un átomo formal, pues no hay átomo material y no hay verdadera unidad en la materia; esta unidad es un punto sustancial, una esencia, mientras que el punto matemático no es más que un modo

3. La siguiente declaración de Leibniz (tomada de una anotación en el margen de la carta a De Volder del 6 de julio de 1701), recoge, en brevísima e insuperable fórmula, las características principales que el filósofo atribuye a la mónada:

La sustancia es un *átomon autpleroun*, un átomo completo en sí mismo o que se completa a sí mismo. De donde se sigue que es un átomo vital o un átomo que tiene *enteléjeia*. Átomo es lo mismo que verdaderamente uno (*Substantia est átomon autpleroun, Atomon per se completum seu se ipsum complens. Unde sequitur esse Atomon vitale seu Atomon habens enteléjeian. Atomon idem est quod vere unum*).

4. Así, pues, las notas esenciales de la mónada o sustancia simple son:

1. *Individualidad*. La mónada es el individuo propiamente real.
2. *Determinación*. La mónada es un ente completo, es decir, un ente absolutamente determinado, un ente, por tanto, cuya noción incluye todos sus predicados.
3. *Actividad*. La mónada es un ser capaz de obrar y, a fuer de tal, está dotado de fuerza activa o *enteléjeia*.
4. *Vitalidad*. La mónada es un ser vivo, esto es, un ser dotado de un principio interno de acción, y que, en consecuencia, puede ser llamado alma o algo análogo al alma.
5. *Inmaterialidad*. Por su simplicidad, entendida en sentido negativo, esto es, como inextensión, la mónada es un ente propiamente inmaterial.
6. *Unidad*. Por su simplicidad, concebida en su acepción positiva, la mónada es unidad auténtica y real.

IV

ANÁLISIS Y VALORACIÓN DE LA PRUEBA LEIBNIZIANA DE
LA EXISTENCIA DE LAS MÓNADAS

(Cf. Rogelio Rovira, «Monads Facing the Labyrinth of the Continuum», en *The Modern Schoolman*, LXXVII (2000), 273-291).

El argumento de Leibniz a favor de la existencia de las mónadas y las tareas que exige su análisis

En el § 2 de la *Monadología* propone Leibniz, en apretada fórmula, su principal argumento a favor de la existencia de las mónadas o sustancias simples. El texto sigue este tenor:

Y es menester que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples.

El estudio de esta prueba exige llevar a cabo tres tareas:

1.º Examinar tanto la corrección formal de la demostración como las razones aducidas por Leibniz para avalar la verdad material de sus premisas.

2.º Considerar la dificultad inmediata que suscita el argumento, que no es sino expresión del llamado «laberinto del continuo», y exponer la solución que de ella propone el filósofo.

3.º Discutir la validez del raciocinio a la luz de la respuesta leibniziana del referido problema.

1. La corrección formal del argumento y las razones de la verdad de sus premisas

La prueba de la existencia de las mónadas ofrecida por Leibniz puede muy bien exponerse en el siguiente silogismo:

Si no hay sustancias simples, no hay compuestos.
Hay compuestos.
Luego hay sustancias simples.

De la corrección lógica de esta argumentación da testimonio inequívoco el hecho de que se trata de un silogismo condicional de la segunda figura (*tollendo tollens*, destruyendo lo condicionado, se destruye la condición) en su cuarto modo (ya que las dos proposiciones simples que componen la premisa mayor son negativas).

De los escritos de Leibniz pueden extraerse, cuando menos, dos argumentos fundamentales para garantizar la verdad de la premisa mayor de este razonamiento.

La primera demostración se apoya en el principio de contradicción y en la noción de agregado como «pluralidad de partes». Puede exponerse así:

Lo compuesto es un agregado (*aggregatum*), es decir, una pluralidad de partes. Si las partes del compuesto son siempre pluralidades, entonces habrá pluralidades siempre compuestas de pluralidades, esto es, de partes que nunca son sólo partes y que nunca son, en consecuencia, unidades indivisibles. Pero esto equivale a sostener que lo compuesto es compuesto, por ser una pluralidad, y, a la vez, no es compuesto, por carecer de partes que sólo sean partes, lo que es manifiestamente absurdo. Luego sin unidad no hay pluralidad: la esencia de lo compuesto reclama, pues, lo simple.

Este texto del § 1 de los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* resume bien el curso de ideas expuesto:

Los compuestos o cuerpos son muchedumbres; las sustancias simples (...) son unidades. Y tiene que haber en todo sustancias simples, porque sin simples no habría compuestos.

La segunda argumentación mencionada se basa en el principio de razón suficiente y en la idea de agregado como «ser dependiente de sus partes». Cabe presentarla de este modo:

Lo compuesto es un ser por agregación (*ens per aggregationem*), es decir, un ser cuya realidad depende de las partes de que está compuesto. Si las partes del compuesto son siempre seres por agregación, entonces habrá seres por agregación siempre dependientes de otros seres por agregación. Pero esto vale tanto como afirmar que hay seres por agregación cuya realidad no tiene en definitiva ningún fundamento, lo que se opone al principio de razón suficiente. Luego sin unidad indivisible no hay ser por agregación: la existencia de lo compuesto exige, pues, lo simple.

El siguiente pasaje, tomado de una carta de Leibniz a Arnauld (del 30 de abril de 1687), enuncia paladinamente este argumento:

Creo que donde sólo hay seres por agregación, no hay siquiera seres reales; pues todo ser por agregación supone seres dotados de una unidad verdadera, porque sólo obtiene su realidad de la de aquellos de que está compuesto, de suerte que no lo habría en absoluto si cada ser de los que está compuesto es todavía un ser por agregación, o bien es preciso buscar todavía otro fundamento de su realidad, que, de esta manera, si es siempre necesario continuar buscándolo, no se puede encontrar nunca».

A la luz de las razones expuestas no puede extrañar que Leibniz haya hecho suya la tesis ontológica tradicional de la identidad del ente y lo uno. Como es sabido, esta identificación se remonta a Parménides y tuvo su acuñación clásica en el *dictum* escolástico: *ens et unum convertuntur*. En la citada carta a Arnauld declara Leibniz:

Tengo por un axioma esta proposición idéntica, que no se distingue más que por el acento, a saber: *lo que no es verdaderamente un ser, no es verdaderamente un ser*. Se ha creído siempre que el uno y el ser son cosas recíprocas. Una cosa es el ser, otra cosa, los seres; pero el plural supone el singular; y donde no hay un ser, todavía menos habrá muchos seres. ¿Qué puede ser más claro?.

Por su parte, la verdad material de la premisa menor del silogismo condicional en que se resume la prueba de la existencia de las mónadas la afirma Leibniz como una verdad de hecho: la experiencia nos enseña que hay cuerpos, o sea, masas extensas, que son divisibles y, por tanto, que están compuestas de partes.

2. El laberinto de la composición del continuo

El argumento leibniziano que acabamos de examinar encierra, ciertamente, una evidencia innegable: sin simples no hay compuestos, es decir, sin unidad no hay pluralidad, o, si se quiere, sin unidad indivisible no hay unidad de agregación.

Sin embargo, no cabe dejar de señalar que este razonamiento presenta inmediatamente una grave dificultad: ¿Cómo lo simple entra a formar lo compuesto? ¿Cómo es que lo que no tiene partes da lugar a lo compuesto de partes? ¿No habría más bien que admitir que lo compuesto es infinitamente divisible y que no hay, por ello, partes últimamente simples, indivisibles?

Este problema no es en modo alguno nuevo en la filosofía. Ya Anaxágoras había sostenido, acaso frente a los argumentos contra la pluralidad propuestos por Zenón de Elea, que «tampoco de lo pequeño existe la parte más pequeña, sino que hay siempre una parte más pequeña, pues es imposible que lo que es deje de ser [al ser dividido]». Y muchos siglos después Kant, en su obra capital —concretamente en el «Segundo conflicto de las ideas trascendentales» de la «Antinomia de la razón pura»—, opone a la tesis: «Toda sustancia compuesta consta de partes simples» la antítesis: «Ninguna cosa compuesta consta de partes simples», y afirma que cada una de estas dos proposiciones opuestas contradictoriamente es susceptible de una prueba igualmente concluyente.

Leibniz fue, sin duda, plenamente consciente de este problema, hasta el punto de que suele referirse a él denominándolo «*labyrinthus de compositione continui*», el cual, junto con la dificultad de la conciliación de la libertad con la necesidad, conforman los dos laberintos en los que, al decir del filósofo, se pierde la inteligencia humana (cf. *Teodicea*, Prefacio). No obstante, respecto del laberinto de la composición del continuo, Leibniz está convencido, según confiesa a la electora Sofía en carta del 31 de octubre de 1705, de que «es en la solución de esta dificultad en lo que creo haber llevado a cabo algún servicio a la ciencia».

La clave de la solución leibniziana al referido problema se halla en una doble distinción y una subsiguiente doble afirmación.

La primera distinción es la que separa:

a) el orden de lo ideal o posible o abstracto

El espacio, el tiempo, el movimiento matemático y la intensidad o crecimiento continuo propio de la velocidad y de otras cualidades pertenecen, según Leibniz, al plano de lo ideal, pues tales magnitudes no son sino sistemas abstractos de relaciones entre las cosas.

b) el orden de lo real o actual o concreto.

La materia y el decurso de las cosas, en cambio, se hallan en el plano de lo real, es decir, de lo concreto.

La segunda distinción apuntada es la que se da entre dos diversos tipos de todos.

Es evidente que, desde el punto de vista lógico, la noción de «todo» incluye la noción de «partes», y que sin la idea de éstas no se puede concebir la de aquél.

No obstante, desde el punto de vista ontológico hay que distinguir entre:

a) el todo que es por naturaleza anterior a sus partes (que los filósofos peripatéticos denominaron *todo potestativo*, porque se divide según diversas potencias o facultades);

b) el todo que es esencialmente posterior a sus partes (que los aristotélicos llamaron *todo integral*, porque si carece de alguna de sus partes el todo pierde su integridad).

La doble afirmación subsiguiente que propone Leibniz puede enunciarse así:

a) en el todo ideal o posible o abstracto (también llamado matemático), el todo es ontológicamente anterior a sus partes;

b) en el todo real o actual o concreto (asimismo denominado metafísico), el todo es ontológicamente posterior a sus partes.

En la materia y en las realidades actuales» —escribe Leibniz— «el todo es un resultado de las partes: pero en las ideas o en los posibles (que comprenden no sólo este universo, sino también cualquier otro que pudiera concebirse y que el entendimiento divino se represente efectivamente), el todo indeterminado es anterior a las divisiones, al igual que la noción de entero es más simple que la de las fracciones, y la precede» (Carta a la electora Sofía del 31 de octubre de 1705)

Examinemos, pues, a la luz de estas consideraciones, el modo en que Leibniz pretende resolver el espinoso problema de la composición del continuo.

De la tesis según la cual «en lo ideal o continuo, el todo es anterior a las partes, al igual que la unidad aritmética es anterior a las fracciones que la dividen» (Anejo (no enviado) a la carta a Remond de julio de 1714), infiere Leibniz, con lógica impecable, varias consecuencias mereológicas. Cabe presentarlas en este orden:

I. Las partes del todo ideal, por ser ontológicamente dependientes del todo, son «extremidades», límites, partes *divisivas* del todo, no partes constitutivas suyas.

II. Las partes del todo ideal, por ser límites no constitutivos del todo, son de suyo indeterminadas, esto es, son partes *potenciales* del todo. Esta consecuencia tiene su razón de ser en la divisibilidad potencialmente infinita del todo ideal.

III. Las partes del todo ideal, por ser infinitamente divisibles, son siempre *homogéneas* respecto del todo, es decir, son partes que comparten con el todo una misma propiedad esencial: la divisibilidad.

Conviene notar en este punto que el carácter de siempre divisibles de las partes del todo ideal no está reñido con el hecho de que algunas de esas partes sean simples —indivisibles, si se quiere—, en el sentido de no ser ya susceptibles de análisis. Leibniz, en efecto, señala expresamente la necesidad de distinguir entre la «división en partes» y la «resolución en nociones» al tratar de los todos ideales. Explica así esta distinción: «La unidad es divisible, pero no es resoluble; pues las fracciones que son las partes de la unidad incluyen nociones menos simples, porque los números enteros (menos simples que la unidad) entran siempre en las nociones de las fracciones. Muchos que han filosofado en matemáticas sobre el punto y la unidad se han confundido por no haber distinguido entre la resolución en nociones y la división en partes. Las partes no siempre son más simples que el todo, si bien son siempre menores que el todo» (Carta a Bourguet del 5 de agosto de 1715). Naturalmente, de estas partes conceptualmente simples sigue siendo verdad que no son partes constitutivas del todo ideal: «El continuo,» —

afirma Leibniz— «aunque tenga por doquiera tales indivisibles, no está compuesto de ellos» (Carta a Foucher (de fecha desconocida), GP I, 416).

IV. Las partes del todo ideal, por ser homogéneas respecto del todo, son partes de un todo verdaderamente *continuo*

V. Como consecuencia de lo dicho, hay que afirmar que, en el ámbito de lo ideal, *el todo es ser en sentido más propio que las partes*. O expresado negativamente: en el todo ideal, las partes no constituyen *realmente* al todo, que es ontológicamente anterior a ellas.

Por su parte, de la tesis según la cual «en lo real, lo simple es anterior a las reuniones; las partes son actuales, son antes que el todo» (nejo (no enviado) a la carta a Remond de julio de 1714), saca Leibniz, con lógica no menos rigurosa, otras varias consecuencias mereológicas, paralelas a las de la serie anterior. Pueden exponerse del modo siguiente:

I. Las partes del todo real, por ser ontológicamente anteriores al todo, son partes *constitutivas* suyas.

II. Las partes del todo real, por ser partes constitutivas del todo, son determinadas, esto es, son partes *actuales* del todo. Esta consecuencia la fundamenta Leibniz en su tesis de la división infinita actual de las partes del todo real.

III. Las partes del todo real, por estar actualmente divididas al infinito, son siempre *heterogéneas* respecto del todo, es decir, son partes que no comparten con el todo la propiedad esencial de la divisibilidad. Son por ello partes realmente simples, elementos reales últimos de la división del todo

También en esta ocasión es preciso señalar que el carácter de simples de las partes del todo real no impide en absoluto el hecho de que dichas partes sean cualitativamente complejas, esto es, susceptibles de análisis. En verdad, según Leibniz, no sólo es necesario que las mónadas o sustancias simples tengan algunas cualidades, sino que es también preciso que no haya dos mónadas perfectamente iguales.

IV. Las partes del todo real, por ser heterogéneas respecto del todo, son partes de un todo discontinuo, *discreto*. Sólo el todo real puede llamarse, en verdad, *agregado*.

V. Como consecuencia de lo expuesto, hay que afirmar que, en el terreno de lo real, *a las partes les pertenece el ser en sentido más propio que al todo*. O enunciado en forma negativa: en el todo actual, las partes no dan lugar a un todo *real*, sino sólo aparente.

Se entiende bien ahora esta declaración de Leibniz:

Confundimos lo ideal con las sustancias reales cuando buscamos partes actuales en el orden de lo posible, y partes indeterminadas en el agregado de lo actual, y así nos enredamos en el laberinto del continuo y en contradicciones inexplicables (Carta a De Volder del 19 de enero de 1706).

El filósofo nos enseña, en efecto, que el mejor modo de no perderse en el laberinto del continuo es reparar en la razón que nos autoriza a no entrar en él. Este fundamento es, en general, según se desprende de las anteriores consideraciones, el diverso modo de ser del todo y de las partes. El todo ideal o abstracto es —cabe decir— un todo en acto; sus partes, en cambio, son sólo potenciales; por ello no es legítimo buscar partes determinadas o concretas en lo ideal, pues ello equivaldría al imposible de componer lo continuo con indivisibles. Por su lado, el todo real o concreto, a fuer de fenoménico, es un todo potencial, es decir, un todo que de suyo no está unificado, sino que es sólo unificable por la percepción; sus partes, por el contrario, son actuales; de ahí que no sea lícito buscar partes siempre divisibles, que habrían de ser necesariamente abstractas, en lo real, pues ello supondría el absurdo de dividir infinitamente lo que no es realmente continuo, sino discreto. No hay que confundir, por tanto —tal es, en abreviatura, el precepto de Leibniz—, el modo en que las partes se hallan en el *continuo* verdadero, o todo indeterminado, con la manera en que las partes conforman el *agregado*, o todo por agregación, cuya continuidad es sólo perceptual.

Por estas mismas razones, el problema de la composición del continuo no puede afectar en absoluto, según Leibniz, a la validez de la prueba de la existencia de las mónadas. Y es que, como los agregados de que tenemos experiencia son sólo todos fenoménicos, cuya unidad o, de otro modo, cuya continuidad depende de nuestra percepción, no es contradictorio afirmar que

sus elementos últimos son realmente simples, indivisibles. Es más: no es posible dividir al infinito lo que en realidad y a la postre, por ser un compuesto puramente perceptual, está integrado por partes simples. De esta forma, pues, al admitir la existencia de las mónadas no nos extraviamos, según enseña el filósofo, en el laberinto del continuo, porque, en lo actual, la unidad del todo y la de sus partes pertenecen a órdenes diversos: la de aquél, al plano fenoménico, por ser una unidad de agregación perceptual; la de éstas, al plano de la realidad, por ser una unidad real de simplicidad.

3. La validez de la prueba de la existencia de las mónadas a la luz de la solución leibniziana del laberinto de la composición del continuo

Pero, ¿realmente ha asegurado Leibniz con su respuesta a la dificultad de la composición del continuo la validez del argumento de la existencia de las mónadas?

No cabe ocultar que, cuando se considera esta prueba leibniziana a la luz de la solución del referido problema, surgen muy graves dificultades, que ponen en entredicho la fuerza demostrativa del argumento en cuestión.

Dos objeciones se presentan como las capitales.

1. La prueba de la existencia de las mónadas concluye, como sabemos, la existencia de las sustancias simples apoyándose en la afirmación de que hay compuestos. El silogismo condicional en que consiste esa demostración exige, en efecto, destruir lo condicionado en la premisa mayor («no hay compuestos»), para destruir así su condición («no hay sustancias simples»).

Ahora bien, la solución de Leibniz a las dificultades del continuo revela que el todo real, que el compuesto actual es puramente fenoménico.

Pero esta afirmación impide que se destruya realmente lo condicionado de la premisa mayor del silogismo y, por tanto, que se destruya la condición. Ciertamente, de la aseveración de que hay compuestos sólo aparentes o fenoménicos no se puede inferir que hay sustancias simples reales. Tal es el primer *non sequitur* de la prueba de la existencia de las mónadas que nos revela el examen de la solución leibniziana del problema del continuo.

2. Es evidente que, en la premisa mayor de la prueba de la existencia de las mónadas («Si no hay sustancias simples, no hay compuestos»), por «sustancia simple» se entiende un elemento del compuesto real o actual, esto es, de la materia. Las razones aducidas por Leibniz para admitir la verdad de esta premisa ponen, sin duda, en claro que el ser del compuesto material depende, en tanto que ente por agregación, de partes integrantes en último término simples, indivisibles.

Ahora bien, cuando se pone en relación la conclusión de la antedicha demostración con la respuesta del filósofo al problema de la composición del continuo, aparece con claridad que, en esa conclusión, por «sustancia simple» se concibe algo inmaterial que, por ello mismo, no puede ser propiamente un elemento integrante del compuesto material. «Las unidades sustanciales» — escribe Leibniz a De Volder en una carta del 30 de junio de 1704, — «no son en verdad partes, sino fundamento de los fenómenos». Y conviene comprobar inequívocamente que Leibniz defiende de manera expresa la tesis de la inmaterialidad de las mónadas, y la consecuencia que de ella se deriva, como fruto de su solución del conflicto del continuo.

En efecto, la afirmación de que las mónadas no son materiales se le ofrece al filósofo de Leipzig como conclusión de este razonamiento:

Todo el mundo está de acuerdo en que la *materia* tiene partes, y que, en consecuencia, es una *multitud* de muchas sustancias, como lo sería un rebaño de ovejas. Pero como toda multitud supone *unidades verdaderas*, es evidente que estas unidades no pueden ser materia, porque de lo contrario serían, a su vez, multitudes, y en modo alguno unidades verdaderas y puras, como las que en definitiva se requieren para hacer una multitud. Así las unidades son propiamente sustancias aparte, que no son divisibles ni, en consecuencia, perecederas» (Carta a la electora Sofía del 12 de junio de 1700).

Por su parte, la tesis, encadenada a la anterior, de que las mónadas no son propiamente elementos del compuesto material la justifica Leibniz en estos términos:

Ciertamente, las mónadas no estarán propiamente en un lugar absoluto, puesto que no son realmente ingredientes (*ingredientia*), sino sólo requisitos (*requisita*) de la materia. De ahí que no será necesario establecer ciertos lugares indivisibles, que nos arrojan en tantas dificultades. Basta con que la sustancia corpórea sea algo que realice fenómenos fuera del alma; pero no quisiera concebir partes actuales en ella, excepto aquellas hechas por división actual, ni partes indivisibles, excepto como extremos Carta a Des Bosses del 16 de junio de 1712.

Pero estas afirmaciones revelan que en la conclusión de la prueba de la existencia de las mónadas hay algo distinto de lo que hay en su premisa mayor: en ésta, por «sustancia simple» no puede por menos de entenderse sino el último elemento *constitutivo* de la materia, es decir, aquello que en resolución hace que la materia sea; en aquélla, «sustancia simple» vale tanto como el requisito último de la materia, esto es, aquello que en definitiva se precisa para explicar el *aparecer* de la materia. Pero la conclusión no puede contener algo no contenido en las premisas: de la necesidad lógica de admitir ingredientes últimos del ser de la materia no cabe transitar a la exigencia de establecer requisitos últimos del carácter fenoménico de lo material. Esta es, pues, la segunda deficiencia —una *quaternio terminorum*— de la demostración de la existencia de las mónadas, tal como se manifiesta tras el estudio de la respuesta leibniziana a las dificultades entrañadas en la composición del continuo.

Así, pues, examinada desde la atalaya de la solución leibniziana del conflicto del continuo, la prueba de la existencia de las mónadas parece condenada a cometer dos errores lógicos: a incumplir la regla que en los silogismos condicionales exige destruir lo condicionado para destruir la condición, y a tomar en dos sentidos distintos el concepto de «sustancia simple», según figure en la premisa mayor o en la conclusión. Y bien se advierte que estas dos incorrecciones se hallan íntimamente entrelazadas, de suerte que cabe decir que son, en el fondo, dos aspectos de un mismo problema.

Este problema, en efecto, está ya escondido en las palabras con que, al comienzo mismo de la *Monadología*, describe Leibniz a la mónada: «La *mónada*, de la que hablaremos aquí,» —escribe en dicho lugar— «no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos (*qui entre dans les composés*)». La expresión «entrar en los compuestos» es equívoca. Si con ella se entiende que la mónada es un integrante del compuesto, entonces se cumple, en efecto, la ley lógica del silogismo condicional que ordena destruir lo condicionado para destruir la condición; pero ello se hace al precio de perderse en el laberinto del continuo, pues ¿cómo es que lo que no tiene partes da lugar a lo compuesto de partes? Pero si la mentada locución se interpreta en el sentido de que la mónada es requisito o fundamento del fenómeno de lo compuesto, entonces acaso no se entre en el enredo del continuo; pero el coste de esta escapatoria es no cumplir la regla *tollendo tollens*, pues de la existencia de los compuestos

fenoménicos no se sigue en modo alguno la existencia de algo real simple, por no mencionar que, en este caso, todavía queda sin explicación el modo en que lo simple puede dar lugar a la apariencia de lo compuesto.

Parece, en definitiva, que en este punto la metafísica de Leibniz conduce a una aporía, que cabe enunciar en forma de paradoja. Se trata, como vemos, de que la prueba de la existencia de las mónadas fuerza inexorablemente a entrar en el laberinto del continuo, para acaso perderse en él, mientras que las razones que, según Leibniz, facultan para no penetrar en dicho laberinto, y evitar así el extravío, suprimen, por su parte, la única fuerza lógica del argumento para aceptar que hay mónadas.

V

ACABAMIENTO Y ORIGEN DE LAS MÓNADAS:
MONADOLOGÍA §§ 4-6

A) Sobre el acabamiento de las mónadas:

a) *Tesis negativa*: las mónadas no pueden perecer de un modo natural, esto es, por descomposición.

b) *Tesis positiva*: las mónadas sólo pueden perecer de un modo extranatural, esto es, por aniquilamiento.

Explicación y justificación:

Se dice que algo perece de un modo *natural*, esto es, por *corrupción o descomposición*, cuando su acabamiento es fruto de un proceso:

(1) físico, esto es, susceptible en principio de ser investigado y explicado mediante los métodos de la ciencia natural.

(2) consistente en la disolución de elementos preexistentes. Es por ello un *acabamiento relativo*: el ser acaba como un todo, pero subsisten sus partes.

Es así que las mónadas son sustancias *simples*, esto es, sin partes, luego no cabe pensar más que su acabamiento es fruto de un acto:

(1) *extranatural o metafísico o milagroso*, esto es, sólo explicable mediante principios metafísicos.

(2) consistente en la supresión absoluta de su ser: lo que no tiene partes no puede existir "en parte", esto es, disgregado en partes. Es por ello un *acabamiento absoluto*: el ser o es o no es en absoluto. A esto se llama *aniquilación*.

B) Sobre el surgimiento de las mónadas:

a) *Tesis negativa*: las mónadas no pueden originarse de un modo natural.

b) *Tesis positiva*: las mónadas sólo pueden originarse de un modo extranatural, esto es, por creación.

Explicación y justificación:

Se dice que algo surge de un modo *natural*, esto es, por *generación o composición*, cuando su surgimiento es fruto de un proceso:

(1) *físico*, esto es, susceptible en principio de ser investigado y explicado mediante los métodos de la ciencia natural.

(2) consistente en la composición o combinación de elementos preexistentes. Es por ello un *surgimiento relativo*: el ser surge como un todo, aunque sus partes ya subsistían: producción *ex alio praecedente*.

Es así que las mónadas son sustancias simples, esto es, sin partes, luego no cabe pensar más que su surgimiento es fruto de un acto:

(1) *extranatural o metafísico o milagroso*, esto es, sólo explicable mediante principios metafísicos.

(2) consistente en el *surgimiento absoluto* de su ser: lo que no tiene partes sólo puede surgir *ex nihilo praecedente*. A esto se llama *creación*.

La generación o producción *ex alio praecedente* lo es sólo de accidentes; la creación o producción *ex nihilo praecedente*, de sustancias.

«Deus est creator omnium rerum. Hoc est nullum datur Ens reale quod non sit a Deo, sive id ex nihilo sive ex alio praecedente producat. Itaque, quotiescunque nova aliqua realitas existere incipit in natura, sive sit substantia sive accidens, modo sit ab aliis realiter distincta, eam a Deo produci tenendum est.»

De libertate fato gratia Dei (circa 1683-1686), ed. Grua, 307)

Observaciones generales:

1. Que la corrupción (o descomposición) y la generación (o corrupción) son explicables mediante principios físicos quiere decir que pueden ser explicados por razones mecánicas, esto es, por las figuras y los movimientos. Vid. *Monadología*, § 17.

2. Que tanto la aniquilación cuanto la creación sólo son explicables mediante principios metafísicos quiere decir que sólo son explicables con referencia, en último término, a Dios. Dios, en efecto, es la razón última que permite dar respuesta al problema metafísico fundamental, que no es otro, al decir de Leibniz, que éste: ¿Por qué existe algo en lugar de nada? Vid. *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, §§ 7-8.

3. La tesis de que las mónadas no pueden comenzar más que por creación ni perecer más que por aniquilación la fundamenta también Leibniz —además de en el carácter simple de las mónadas— en esta otra razón: en la noción de sustancia individual están comprendidos todos sus predicados (cf. *Discurso de Metafísica*, § 9).— Leibniz no explica este argumento, pero acaso puede exponerse así: Es contradictorio afirmar que la mónada procede de algo que todavía no es y, a la vez, que la noción de mónada encierra todos sus predicados: en efecto, a la mónada, antes de originarse, habría que atribuirle como predicados suyos aquello de lo que procede; pero no puede haber atribución de predicados sin sujeto. Y lo mismo habría que decir respecto del acabamiento de la mónada: tras su desaparición, a la mónada habría que atribuirle como predicados suyos aquello en lo que se disuelve; pero no puede haber atribución de predicados sin sujeto.

4. La tesis de que todas las sustancias son permanentes e imperecederas no debe confundirse con la afirmación de la inmortalidad de nuestro yo, del alma humana.

Cf. *Discurso de Metafísica*, §§ 34-35:

La cuestión de la inmortalidad del alma no es sólo una cuestión de subsistencia metafísica, sino de sub-

sistencia moral, en la que tiene un papel predominante el recuerdo.

La prueba última de la inmortalidad del yo no la proporciona la metafísica, sino la moral.— Necesidad de la distinción entre sustancia y persona.

Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*:

Persona est «rationalis naturae individua substantia»

(La persona es «la sustancia individual de naturaleza racional»).

VI

«PETITES PERCEPTIONS» Y APERCEPCIÓN

«Hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada que permita distinguirlas por separado, pero aunque estén unidas a las otras no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente. Así es como la costumbre da lugar a que no pongamos atención al movimiento de un molino o a un salto de agua cuando desde hace algún tiempo hemos vivido al lado. No se trata de que dicho movimiento no impresione siempre a nuestros órganos, y que a continuación no ocurra en el alma nada que responda a dichas impresiones, en virtud de la armonía entre el alma y el cuerpo, sino que esas impresiones que se dan en el alma y en el cuerpo, privadas de los atractivos de la novedad, no son lo bastante fuertes como para atraerse nuestra atención y nuestra memoria, ocupadas en objetos más llamativos. Toda atención exige memoria, y a menudo, cuando no estamos suficientemente advertidos de que debemos poner atención a algunas de nuestras propias percepciones actuales, las dejamos pasar sin reflexionar e incluso sin darnos cuenta; mas si alguien nos advierte inmediatamente después, y nos hace notar, por ejemplo, algún ruido que se acaba de oír, nos acordamos de él, y nos damos cuenta de que ya hemos

tenido antes alguna impresión del mismo. Se trataba, por tanto, de percepciones de las que no nos habíamos apercibido en el momento mismo, sino que la apercepción en ese caso sólo se producía en virtud de una advertencia, tras un cierto intervalo, por pequeño que fuese. Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nada no pueden hacer ninguna cosa. Uno nunca duerme tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible.»

(G. W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*,
Pref. Gerhardt Phil. Schr. V, 46-47)
Trad: J. Echeverría Ezponda

«Leibniz al notar que el ruido del mar procede fisiológicamente de las excitaciones mínimas que envían una por una las olas concluyó que en la percatación del ruido total se hallaban latentes las percataciones del ruido de cada una de las olas. Oímos estos mínimos ruidos puesto que oímos su conjunto, pero los oímos en diverso grado. Del conjunto nos damos cuenta que lo oímos, sus componentes menudos los oímos sin darnos cuenta: estas meras audiciones llámolas *petites perceptions*, aquella conciencia de la audición, aquel —por decirlo así— oír el oír, denominólo *apperceptions*. Ya tenemos el origen histórico de este término —juntamente con su origen racional.

Esta distinción de Leibniz entre "percepción" y "apercepción" ha penetrado, al través de Kant y Herbart, en la psicología contemporánea. Sin embargo, uno como otro término contienen ya en Leibniz equivocaciones de que no han sido por completo libertados todavía. Por lo que hace a "percepción", en su sentido de *petites perceptions*, acontece que consistiendo su valor en que el contenido de ella no exista para nuestra conciencia, es decir, en que lo percibamos, parece incongruente llamarla así. Ciertamente que Leibniz anticipaba en esa denominación una supuesta ley según la cual "la percepción se convierte en apercepción por una pequeña adición o aumento" (*Nouveaux Essais*, II, ch. 9, § 4). Esto es verdad para muchos contenidos de conciencia de que no nos damos cuenta en una ocasión pero podemos dárnosla en otra. Mas hay contenidos de conciencia, constituyentes de ella, de que nunca podemos darnos cuenta en forma aperceptiva: estas son las "sensaciones". Y, por otro lado, sin sensaciones no es posible la apercepción. No se trata, pues, de una diferencia meramente cuantitativa que pueda por aumento continuo salvarse. Si siguiéramos el análisis descriptivo en nuestro ejemplo anterior y tratáramos de resolver la imagen de la taza a su vez en imágenes parciales notaríamos que nunca se llega a una situación de conciencia en que no exista esa dualidad de lo meramente sentido y lo percibido. Son dos formas irreducibles de conciencia: el "sentir" y el "percibir".

Por su parte, la "apercepción" tiene en el mismo Leibniz un doble sentido: en lo dicho más arriba aparece caracterizada vagamente como un "darnos cuenta de que oímos", como un "oír que oímos". Esto puede significar dos cosas diversas: 1.º darse cuenta de ese peculiar sentir ante el "yo" *algo* que no es inmediatamente él, que es justamente lo otro que un "yo", que un "sujeto", a saber, un "objeto". 2.º colocarse el yo ante sí *como* "objeto" *algo* que forma parte de él. Este segundo significado valdría tanto como "conciencia de sí mismo". Así, en otro lugar, define Leibniz la apercepción como "la conciencia o conocimiento reflexivo de un estado interior, que no es dada a todas las almas (por ejemplo, a los animales) ni a un alma en todo momento". Sería, según esto, la nota peculiar a la psique humana.

Si se medita un poco este doble significado no dejará de notarse que, en el primero, apercepción es una *forma* peculiar de conciencia cuyos caracteres distintivos aparecen comparándola con otra *forma* peculiar de conciencia, la percepción (en nuestra terminología "sensación"), al paso que el segundo significado se obtiene cualificando la apercepción por una *clase particular de*

contenidos, a saber, los estados íntimos. Como se ve pertenecen ambos sentidos a órdenes heterogéneos de clasificación.»

(José ORTEGA Y GASSET, *Para un Diccionario Filosófico*, III. Apercepción, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, tomo XII, págs. 474-475)

VII

LAS MÓNADAS SON DISTINTAS ENTRE SÍ:
MONADOLOGÍA § 9 (ESQUEMA ARGUMENTATIVO Y
TEXTOS COMPLEMENTARIOS)

I. Esquema argumentativo:A) *Formulación de la tesis:*

Cada mónada es diferente de otra cualquiera.— No hay dos mónadas iguales.— No hay dos individuos indiscernibles.

- Esta tesis es expresión del llamado "*principio de la identidad de los indiscernibles*":

Si A y B son indiscernibles, A y B son idénticos, son el mismo ser.

- Este principio puede formularse también como el "*principio de la diversidad de los discernibles*":

Si A y B son discernibles, A y B son seres distintos.

- Esta es la forma en que Leibniz presenta el *principio de individuación*, cuestión que le preocupó desde los inicios de su actividad filosófica. Su tesis doctoral es: *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663).

B) *Explicación de la tesis:*

La diversidad de las mónadas se fundamenta en algo interno a ellas, en sus peculiaridades internas, cualitati-

vas, que son, en definitiva, el fundamento de sus características externas.

En efecto, si dos mónadas sólo difirieran por sus características externas (por ejemplo, por su distinta posición en el espacio), podría una ponerse en el lugar de la otra, sin que se apercibiese el menor cambio. Serían, pues, indiscernibles y, por tanto, la misma mónada.

De aquí se sigue que:

a) *Las mónadas no difieren sólo en número.* Cabe aplicar a las mónadas la tesis tomista sobre los ángeles: que cada uno de ellos es una especie.— Tomás de Aquino defiende que, en los seres compuestos de materia y forma, la forma es el principio de especificación y la materia, el de individuación, aunque la materia no individualiza sola, sino con el concurso de la cantidad. Por ello el Aquinate formula así el principio de individuación: "*materia signata quantitate*": los seres compuestos se individualizan por tener una determinada cantidad de materia, es decir, por tener una materia determinada por la cantidad que compete a dicho ente compuesto. Como los ángeles no son materiales, no pueden individualizarse más que por la forma: cada uno es una especie.

b) *Las mónadas no tienen denominaciones puramente extrínsecas.* Todas las denominaciones tienen en último término su fundamento en la cosa denominada.

C) *Pruebas a favor de la tesis:*

1. *Indicio empírico:*

No hay dos cosas en la naturaleza (dos hojas, dos gotas de agua) que sean absolutamente iguales.

2. *Prueba fundada en la apreciación del cambio de las cosas:*

(Se trata de un razonamiento que se apoya en el argumento del § 8 de la *Monadología*: las mónadas no sólo tienen cualidades, sino que el conjunto de las cualidades de cada una es necesariamente distinto del de las otras).

Si las mónadas no fueran cualitativamente distintas entre sí, serían indiscernibles unas de otras, porque no pueden diferir en cantidad. Pero enton-

ces, supuesto lo lleno, no sería posible apreciar cambio alguno en los compuestos, que proceden de lo simple. Es así que apreciamos cambios en los compuestos, luego las mónadas deben ser cualitativamente distintas.

3. *Prueba fundada en el principio de razón suficiente:*

Si dos mónadas fuesen indiscernibles, no habría razón suficiente que explicara porque una no es la otra

(Vid. Quinta carta a Clarke, 21)

4. *Prueba fundada en la perfección de Dios:*

Si dos mónadas fuesen indiscernibles, serían absolutamente indiferentes para toda voluntad, vale decir: no habría ninguna razón para elegir una a otra. Si Dios crea una en vez de otra, entonces obra sin razón, lo que es contrario a su perfección.

(Vid. Cuarta carta a Clarke, 1-2)

5. *Prueba fundada en la noción completa de la mónada.*

Si en la noción de cada mónada están comprendidos todos sus predicados, el mismo conjunto de predicados no puede pertenecer a dos mónadas distintas, porque, dada su noción completa, no se distinguirían en nada.

D) *Discusión:*

Leibniz sostiene *Nuev. Ens.*, Lib. II, cap. XXVII, 1).

1º. Ninguna diferencia espacial (externa y cuantitativa) puede fundar una diversidad de los entes.

2º. Las diferencias espaciales dependen de las cosas: el espacio es relativo a las cosas. (Frente a Newton: el espacio es independiente de las cosas).

Esta posición es contradicha por Kant, que alega el caso curioso de la *paradoja de las figuras iguales, pero incongruentes*:

Exposición de la paradoja:

(La expuso Kant en tres lugares: 1º. *Dissertatio de 1770*, III, § 15 C; 2º. *Prolegómenos*, § 13; *Prin. Met. Cien. Nat.*, I, Def. 2, Obs, 3).

1) Si dos cosas son completamente iguales en todas sus partes, entonces la una en todos los casos y relaciones puede ser puesta en el lugar de la otra, sin que pueda reconocer en este cambio la menor diferencia (son *indiscernibles*)

2) Pero existen figuras iguales que no se puede poner a una en el lugar de la otra (son *incongruentes*). Ejemplos: dos triángulos esféricos de ambos hemisferios que tiene por base común un arco del ecuador; la mano derecha y su imagen en el espejo; el guante de una mano y el de la otra.

3) La paradoja consiste, pues, en que:

a) el *entendimiento* no puede captar ninguna diversidad interna en las figuras.

b) los *sentidos*, sin embargo, nos presentan una diversidad interna de estas figuras, que se manifiesta por la relación exterior en el espacio.

Consecuencias de la paradoja:

Por tanto, esta paradoja revela a Kant, en efecto, frente a Leibniz:

1º. Que simples diferencias espaciales bastan para fundamentar una distinción entre las cosas.

2º. Que, en general, las diferencias espaciales dependen de la sensibilidad (no del entendimiento): el espacio es algo subjetivo e ideal.— La alternativa entre Newton y Leibniz está, pues, mal planteada: el espacio no es ni independiente (Newton) ni dependiente (Leibniz) de las cosas; ambas posiciones son falsas porque sostienen que el espacio es algo objetivo).

Esta paradoja la presenta Kant como una confirmación de su *idealismo trascendental*.

E) *Notas históricas:*

1) Leibniz se halla en deuda con Nicolás de Cusa respecto al principio de la identidad de los indiscernibles:

«La unidad del universo está contracta en la pluralidad. Pero la pluralidad de las cosas, en la que el universo está contracto en acto, de ningún modo puede convenir con la suma igualdad, pues entonces dejaría de

ser la pluralidad. Así, pues, es necesario que difieran entre sí mutuamente todas las cosas, ya en género, en especie, en número, o en especie y número, o en género y número, de manera que cada una subsista en su propio número, peso y medida. Por lo cual las cosas del Universo se distinguen entre sí por grados, de modo que no coincida una con otra.»
(Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, Libro III, cap. 1)

2) El principio de la identidad de los indiscernibles tiene también un papel importante en la *Ética* de Spinoza:

«En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.»
(Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, Pars I, Prop. V)

II. Textos complementarios:

«Teofilo.— Además de la diferencia de tiempo y lugar, siempre resulta necesario que haya además un *principio* interno de *distinción*, y aunque haya múltiples cosas de la misma especie, sin embargo, siempre es verdad que nunca son absolutamente semejantes: así, aun cuando el tiempo y el lugar (es decir, la referencia a los de fuera) nos sirven para distinguir las cosas que por sí mismas no distinguimos bien, sin embargo, las cosas siempre son distinguibles por sí mismas. El meollo de la *identidad* y la *diversidad* no está, por tanto, en el tiempo y el lugar, aun cuando sea verdad que la diversidad de las cosas va acompañada por la del tiempo o el lugar, porque éstos aportan diferentes impresiones sobre la cosa. Eso por no decir que más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro, pues por sí mismos son absolutamente semejantes, y ello porque no son sustancias o realidades completas.

.....
El *principio de individuación* equivale en los individuos al principio de distinción que acabo de mencionar. Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, *indistinguibles* por sí mismos, no habría principio de individua-

ción; me atrevo a decir incluso que entonces no habría distinción individual, o individuos diferentes, en ese supuesto. Por eso es que la noción de los átomos es quimérica, y surge tan sólo de las incompletas concepciones humanas. Pues si hubiera átomos, es decir, cuerpos perfectamente duros y perfectamente inalterables, o incapaces de cambio interno, y que no pudiesen diferir entre sí más que en el tamaño y en la figura, es evidente que, al ser posible que tuviesen la misma figura y tamaño, en ese caso serían también indistinguibles en sí, y no podrían ser distinguidos más que en función de denominaciones exteriores sin fundamento interno, lo que va contra los principales principios de la razón. Mas la verdad consiste en que todo cuerpo es alterable e incluso está actualmente alterado siempre, de manera que difiere de otro en sí mismo. Recuerdo que una gran princesa de espíritu sublime dijo un día paseándose por su jardín que no creía que existiesen dos hojas totalmente similares. Un sabio gentilhombré, que era de la comitiva, pensó que sería fácil encontrarlas; pero aunque buscó mucho, se pudo convencer por sus propios ojos que siempre resultaba posible encontrar alguna dilerencia.» (G. W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Libro II, cap. XXVII, 1-3. —Gerhardt Phil. Schr., V, 213-214 —)

Trad: J. Echevarría Ezponda

«En las cosas absolutamente indiferentes, no hay opción en absoluto y, en consecuencia, ninguna elección ni voluntad, puesto que la elección debe tener alguna razón o principio.

»Una simple voluntad sin ningún motivo (*a mere will*) es una ficción no solamente contraria a la perfección de Dios, sino incluso quimérica y contradictoria, incompatible con la definición de voluntad, y suficientemente refutada en la *Teodicea*.

»Es indiferente colocar tres cuerpos iguales y en todo parecidos, en el orden que se quiera y, en consecuencia, no serán nunca ordenados por aquel que no hace nada sin sabiduría. Pero siendo también autor de las cosas, no los producirá y, en consecuencia, no los habrá en la naturaleza.

»No hay dos individuos indiscernibles. Un caballero de alcurnia amigo mío, hablando conmigo en presencia de Mme. la Electora en el jardín de Herrenhausen, creyó que encontraría fácilmente dos hojas enteramente iguales. Mme. la Electora le desafió, y en vano corrió a buscarlas durante largo rato. Dos gotas de agua o de leche, miradas por el microscopio, serán discernibles. Es un argumento contra los átomos, que no son menos combatidos que el vacío por los principios de la verdadera metafísica.

»Esos grandes principios de “razón suficiente” y de “identidad de los indiscernibles” cambian el estado de la metafísica, la cual por medio de ellos se vuelve real y demostrativa, mientras que antaño apenas consistía más que en términos vacíos.

»Proponer dos cosas indiscernibles es proponer la misma cosa bajo dos nombres. Así, la hipótesis de que el universo hubiera podido tener primero otra posición en el tiempo y en el espacio que la que ha llegado efectivamente a tener y de que, por tanto, todas las partes del universo habrían tenido la misma posición entre ellas que la que han recibido en efecto, es una ficción imposible.»

(G. W. LEIBNIZ, *Correspondencia Leibniz-Clarke*,
Cuarta carta de Leibniz, 1-6
—Gerhardt Phil. Schr., VII, 371-372—)
Trad: Eloy Rada

«Hay que reconocer que ese gran principio [el de razón suficiente], aunque haya sido reconocido, no ha sido suficientemente empleado y ésta es en buena parte la razón por la que hasta ahora la Filosofía primera ha sido tan poco fecunda y tan poco demostrativa. De lo cual infiero, entre otras consecuencias, que no hay en la naturaleza dos seres reales absolutamente indiscernibles porque, si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, tratando al uno diferentemente que al otro, y que, por tanto, Dios no produce dos porciones de materia perfectamente iguales y semejantes. Se responde a esta conclusión sin refutar la razón de ella y se responde mediante una objeción bien débil. *Este argumento (se dice), si fuera bueno, probaría que le sería imposible a Dios crear materia alguna. Pues las partes perfectamente sólidas de la materia en tanto que iguales y de la misma figura, cosa que es una suposición posible, estarían hechas exactamente igual la una y la otra.* Pero es una petición de principio muy manifiesta el suponer esta conveniencia perfecta que, según mi opinión, no podría ser admitida. Esta suposición de dos indiscernibles, como es la de dos porciones de materia que convienen perfectamente entre sí, parece posible en términos abstractos, pero no es compatible con el orden de las cosas, ni con la sabiduría divina, en la que nada es admitido sin razón. El vulgo se imagina tales cosas porque se contenta con nociones incompletas. Y éste es uno de los defectos de los atomistas.»

(G. W. LEIBNIZ, *Correspondencia Leibniz-Clarke*,
Quinta carta de Leibniz, 21.
—Gerhardt Phil. Schr., VII, 393-394—)
Trad: Eloy Rada

«En alguna respuesta mía a Sturm publicada en las Actas de Leipzig, hallará usted una demostración que se equipara (según me parece) a la de los geómetras, y que muestra que, si se admite (como hacen los cartesianos) la plenitud de las cosas y la uniformidad de la materia, y si a esto se le añade tan sólo el movimiento, siempre se pondrá en lugar de él lo equivalente, como si tan sólo una rueda se moviera de un modo perfectamente uniforme sobre su eje, o como si giraran esferas hechas de materia perfectamente similar, y así el estado de cosas en un momento no podría ser distinguido del estado de cosas en otro momento, ni siquiera por un ángel; por tanto, ni en el fenómeno podría existir la variedad: de tal modo que, además de la figura, la magnitud y el movimiento, es menester admitir que hay formas, por las que aparece la distinción de los fenómenos en la materia, formas que no veo de dónde pueden tomarse sino de las entelegías.»

(G. W. LEIBNIZ, *Carta a des Bosses del 2 de febrero de 1706*)

—Gerhardt Phil. Schr., II, 295-296—

Trad: Rogelio Rovira

«Se desprende de aquí, además, que *no puede haber en la naturaleza dos cosas singulares diferentes sólo en el número*: ya que, en efecto, hay que poder dar una razón de por qué son diversas, la cual debe basarse en alguna diferencia presente en las mismas. Así, pues, lo que santo Tomás reconoció respecto de las inteligencias separadas, de las cuales sostuvo que nunca difieren entre ellas sólo en el número, esto mismo ha de decirse también de las otras cosas; y no se descubrirán jamás dos huevos o dos hojas o hierbas en el huerto perfectamente similares entre sí. Y la similitud perfecta de los lugares se da solamente en las nociones incompletas o abstractas, cuando las cosas no se tienen en cuenta íntegramente, sino sólo según cierto modo de considerarlas, como sucede cuando atendemos únicamente a las figuras, pero dejamos de lado la materia figurada, y así dos triángulos se consideran con justicia iguales en geometría, aunque jamás se descubran dos triángulos materiales perfectamente similares. Y aunque al oro y otros metales, también a las sales y a muchos líquidos, se los tenga por cuerpos homogéneos, esto, sin embargo, sólo puede admitirse en la experiencia sensible y ni aun así es verdad exactamente.»

(G. W. LEIBNIZ, *Opúsculo ca. 1689*, —in: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* (ed. Couturat), 519-520—

Trad: Roberto Torretti

«Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores.— De esto se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es cierto que dos sustancias se asemejen enteramente y sean diferentes sólo en número, y que lo que Santo Tomás asegura acerca de este punto de los ángeles o inteligencias (*quod ibi omne individuum sit species infima*), es verdad de todas las sustancias, siempre que se tome la diferencia específica como la toman los geómetras respecto a sus figuras.»

(G. W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 9
—Gerhardt Phil. Schr. IV, 433—)
Trad: Julián Marías

«Se sigue, además, que *no hay denominaciones puramente extrínsecas* que no tengan absolutamente ningún fundamento en la propia cosa denominada. Pues la noción del sujeto denominado debe involucrar la noción del predicado. Y por esto, cada vez que cambia la denominación de la cosa, debe ocurrir alguna variación en la cosa misma.»

(G. W. LEIBNIZ, *Opúsculo ca. 1689*, —in: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* (ed. Couturat), 520—
Trad: Roberto Torretti

«Las cosas que coinciden en la especie y difieren en el número, coinciden en la forma, y se distinguen materialmente. Por tanto, si los ángeles no están compuestos de materia y de forma [...], se sigue que es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como también es imposible decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades; pues las blancuras no son muchas sino en tanto que están en muchas sustancias.»

(TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 50, a. 4 corpus)
Trad: Rogelio Rovira

«Todo aquello que nosotros concebimos se representa a nuestro espíritu, bien como cosa, bien como manera de cosa o bien como cosa modificada.

Llamo cosa a todo lo que se concibe como subsistiendo por sí mismo y como sujeto de todo lo que en ello se concibe. Es lo que también se llama *sustancia*.

Entiendo por manera de cosa, modo, atributo o cualidad, todo aquello que siendo concebido en la cosa y no pudiendo subsistir sin ella, sin embargo la determina a ser de una cierta forma y da lugar a que se nombre de un modo determinado.

Llamo cosa modificada cuando se considera la sustancia como determinada por una cierta manera o modo.

Todo esto se comprenderá mucho mejor mediante ejemplos.

Cuando considero un cuerpo, entonces la idea que tengo de él me representa una cosa o sustancia, puesto que lo considero como una cosa que subsiste por sí misma y que no tiene necesidad de sujeto alguno para existir.

Pero cuando considero que este cuerpo es redondo, la idea que tengo de la redondez sólo representa una manera de ser o un modo que yo concibo que no puede subsistir naturalmente sin el cuerpo al que la redondez pertenece.

Finalmente, cuando uno el modo con la cosa, entonces considero un cuerpo redondo; esta idea representa una cosa modificada.

.....
Sin embargo, es muy importante conocer lo que es verdaderamente modo y lo que sólo lo es en apariencia, ya que una de las principales causas de nuestros errores proviene de confundir los modos con las sustancias y las sustancias con los modos. Pertenece a la naturaleza del verdadero modo el que la sustancia de la que es modo pueda concebirse clara y distintamente sin él, pero que, a la vez, no pueda concebirse claramente este modo sin que se conciba simultáneamente la relación que tiene con la sustancia y sin la cual no puede naturalmente existir.

No quiere esto decir que no puede ser concebido el modo sin prestar atención distinta y expresa a su sujeto; pero lo que muestra que la relación con la sustancia está implícita al menos de forma confusa en la noción de modo es que no podría negarse esta relación del modo con su sustancia sin que se destruyese la idea que se tenía; por el contrario, cuando se conciben dos cosas o dos sustancias, se puede negar la una de la otra sin destruirse las ideas que se tenía de cada una de ellas.

Por ejemplo, se puede negar con facilidad la prudencia sin prestar atención de modo distinto a un hombre que sea pru-

dente, pero no puedo concebir la prudencia negando la relación que guarda con un hombre o con otra naturaleza inteligente que tenga tal virtud.

.....

A propósito del tema de los modos hay algunos que pueden llamarse interiores porque se les concibe en la sustancia, como redondo, cuadrado; otros pueden denominarse exteriores porque son tomados de alguna cosa que no es en la sustancia, como amado, visto, deseado, que son nombres tomados de las acciones de otro; esto es lo que, según la Escuela, se conoce como *denominación extrínseca*. Si estas palabras se obtienen a partir de la manera según la cual se conciben las cosas, entonces son conocidas como segundas intenciones. Así, ser sujeto, ser atributo, son segundas intenciones, puesto que son maneras bajo las cuales se conciben las cosas que son tomadas de la acción del espíritu, el cual ha unido dos ideas, afirmando la una de la otra.»

(Antoine ARNAULD y Pierre NICOLE, *La Lógica o el Arte de Pensar*
Primera Parte, Capítulo II.)

Trad: Guillermo Quintás Alonso

«Aquellos que aún no pueden desprenderse de la concepción de que el espacio y el tiempo son modos reales de ser, inherentes a las cosas en sí, pueden ejercitar su perspicacia en la siguiente paradoja, y cuando hayan buscado inútilmente su solución, pueden sospechar, libres de prejuicios al menos por algunos momentos, que la degradación del espacio y del tiempo a meras formas de nuestra intuición sensible puede tener, quizá, con todo, fundamento.

Si dos cosas son completamente iguales en todas las partes que puedan conocerse en cada una de ellas tomada por sí (en todas las determinaciones correspondientes a la cantidad y a la cualidad), debe seguirse que la una puede ser puesta en el lugar de la otra en todos los casos y en todas las relaciones, sin que esta sustitución cause la más mínima diferencia cognoscible. Y de hecho ocurre así con las figuras planas, en la geometría; pero diversas figuras esféricas muestran, a pesar de aquella coincidencia interna completa, tal diferencia por lo que respecta a lo externo, que de ningún modo se puede poner una de ellas en el lugar de la otra; p. ej., dos triángulos esféricos pertenecientes a ambos hemisferios, que tengan por base común a un arco del ecuador, pueden ser completamente iguales tanto en lo que res-

pecta a los lados como en lo que respecta a los ángulos, de modo que en ninguno de ellos, si ha sido descrito por separado y a la vez de modo completo, se encuentre nada que no esté a la vez en la descripción del otro; y sin embargo, no se puede poner uno en el lugar del otro (es decir, en el hemisferio opuesto); y aquí hay entonces una diferencia interna de ambos triángulos, diferencia que ningún entendimiento puede indicar como interna, y que se manifiesta sólo por la relación externa en el espacio. Pero quiero citar casos más corrientes, que se pueden tomar de la vida común.

¿Hay algo que pueda ser más semejante a mi mano o a mi oreja, y más igual a ellas en todas sus partes, que su imagen en el espejo? Y sin embargo, la mano que se ve en el espejo no puedo ponerla en el lugar de su original; pues si ésta era una mano derecha, la del espejo es izquierda, y la imagen de la oreja derecha es una oreja izquierda, que nunca puede ocupar el sitio de la primera. Ahora bien, no hay aquí diferencias internas que algún entendimiento cualquiera pudiera siquiera pensar; y sin embargo, las diferencias son internas, como lo enseñan los sentidos, pues la mano izquierda, a pesar de toda la igualdad y semejanza por ambas partes, no puede estar encerrada dentro de los mismos límites que la derecha (no pueden ser congruentes); el guante de una mano no puede ser usado en la otra. ¿Cuál es, entonces, la solución? Estos objetos no son representaciones de las cosas tales como son en sí mismas y como el entendimiento puro las conocería, sino que son intuiciones sensibles, esto es, fenómenos, cuya posibilidad reposa en la relación de ciertas cosas, en sí desconocidas, con otra cosa, a saber, con nuestra sensibilidad. En ésta el espacio es la forma de la intuición externa, y la determinación interna de cada espacio sólo es posible mediante la determinación de la relación externa con el espacio todo, del cual (de la relación con el sentido externo) aquél es una parte; esto es, la parte sólo es posible mediante el todo, lo cual no ocurre nunca con las cosas en sí mismas, como objetos del mero entendimiento, pero sí con los meros fenómenos. Por eso, a la diferencia entre cosas semejantes e iguales, pero incongruentes (p. ej, espirales de sentido contrario) tampoco podemos hacerla inteligible mediante concepto alguno, sino sólo mediante la relación con la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición.»

(Immanuel KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, § 13. —Ak IV, 285-286)

Trad: Mario Caimi

VIII EL INNATISMO DE LAS IDEAS

En el § 30 de la *Monadología* Leibniz defiende la tesis del *innatismo de las ideas*.

Para entender la posición de Leibniz en el problema del origen del conocimiento, es menester tener presente la tesis contraria, defendida por Locke en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690), y criticada minuciosamente por Leibniz en los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*.

Como es sabido, en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* Locke llama «idea»:

A) En un *sentido muy amplio*:
✓ a «lo que es el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa»,
✓ a «todo lo que sea en que pueda ocuparse la mente al pensar».

(*Essay*, Bk. I, chap I, § 8)

B) Este uso tan general del vocablo congloba *otros dos más precisos*.

a) De una parte, en efecto, por «idea» se entiende «representación» o «percepción», o sea, aquello que está inmediatamente presente a la mente.

(*Essay*, Bk. II, chap. VIII, § 8 y Bk II, chap. I, § 9)

b) De otra parte, «idea» significa también «concepto», esto es, representación abstracta y universal.
(*Essay*, Bk. II, chap. XI, § 9).

La teoría que defiende Locke respecto del *origen de las ideas* suele ponerse bajo la rúbrica de *empirismo*. Se puede cifrar en *dos tesis principales*, una negativa y otra positiva.

La *tesis negativa* dice: no hay ideas innatas. Al comenzar su actividad, la mente es un «papel en blanco» (*white paper, tabula rasa*, en la célebre expresión latina), «limpio de toda inscripción, sin ninguna idea».

La *tesis positiva* reza: las ideas que en el transcurso de su actividad llega a poseer la mente tienen exclusivamente su origen y fundamento en la *experiencia*, la cual es de dos clases: *sensación* o «experiencia externa» y *reflexión* o «experiencia interna» (*Essay*, Bk. II, chap. I, § 2).

El conocimiento que puede obtener el hombre depende, pues, esencialmente, respecto de sus «materiales», de que, mediante los sentidos externos, le sean dados a la mente objetos sensibles y de que, gracias a la introspección, acceda la mente a sus propias operaciones. Locke lo dejó dicho paladinamente:

«Todos aquellos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y que llegan tan alto como el mismo cielo, tienen su arranque y su base en esto: en toda esa gran extensión por la que vaga la mente, en esas remotas especulaciones con las que puede parecer que se eleva, no se mueve ni una pizca más allá de esas *ideas* que la *sensación* y la *reflexión* le han ofrecido para su contemplación»(*Essay*, Bk. II, chap. I, § 24).

La *negación de las ideas innatas* —que se lleva a cabo en el libro primero del *Ensayo*— la inscribe Locke en un proyecto polémico más amplio: el de combatir la «opinión establecida entre algunos hombres» según la cual en la mente hay inscritos ciertos principios innatos tanto especulativos como prácticos. Frente a Descartes y, sin duda más específicamente, frente a muchos escritores ingleses del siglo XVII, Locke afirma, en efecto, que, puesto que las ideas que hay en la mente no son innatas, tampoco hay en absoluto verdades innatas.

Dos son los argumentos principales que aduce el filósofo contra el innatismo de las ideas, según se trate, respectivamente, de un innatismo actual o de un innatismo virtual.

1) Al *innatismo actual* de las ideas, según el cual hay ciertas nociones «impresas en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y trae al mundo con ella», opone Locke el que no todos los hombres tienen tales ideas: no las tienen los niños ni ciertos adultos, como los idiotas o los locos. Así, si bien la universalidad de la posesión de ciertas ideas no puede ser, en rigor lógico, una prueba a favor del carácter innato de tales ideas, la negación, por el hecho mismo, de semejante acuerdo general sobre las ideas refuta la referida tesis sobre su origen (*Essay*, Bk. I, chap. II, §§ 1-5).

2) Contra el *innatismo virtual* de las ideas, que defiende que todos los hombres tienen ciertas ideas que sólo descubren «cuando llegan al uso de la razón», presenta el pensador británico este argumento: decir que una idea está en el entendimiento y no es todavía entendida es «casi contradictorio»: «es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o en el entendimiento» (*Essay*, Bk. I, chap. II, §§ 5-6 y § 9).

Como prueba de su *tesis positiva sobre el surgimiento de las ideas en la mente*, ofrece Locke prolijos análisis del origen psicológico de nuestras ideas, que le ocupan todo el libro segundo del *Ensayo*. La finalidad de estas investigaciones es mostrar que las ideas:

A) o son *simples*, esto es, dadas a la mente, y ello

- a) bien por un solo sentido,
- b) bien por varios sentidos,
- c) bien por la reflexión,
- d) bien por la combinación de la sensación y la reflexión;

B) o son *complejas*, esto es, compuestas por la mente a partir de las ideas simples; y ello

- a) bien combinando en una idea compuesta varias ideas simples (ideas complejas);
- b) bien relacionando dos ideas, sean simples o compuestas (ideas de relaciones);

c) bien abstrayendo una idea de las que le acompañan en su existencia real (ideas generales).

(*Essay*, Bk. II, chap. III, § 1 y Bk. II, chap. XII, § 1).

Frente a la posición de Locke, Leibniz sostiene una *postura innatista: hay ideas y principios innatos*.

A) *Formulación del innatismo:*

- «El alma entraña al ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, y otras muchas nociones que los sentidos no pueden proporcionar»

(*Nuevos Ensayos*, Lib. II, cap. I, § 2)

- A la tesis empirista:

Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu

Leibniz añade este complemento:

excipe: nisi ipse intellectu

(*Nuevos Ensayos*, Lib. II, cap. I, § 2)

- Con esta postura está de acuerdo Platón, e incluso la Escuela, así como varios filósofos modernos y los matemáticos.

B) *Argumentos a favor del innatismo:*

1. *Primer argumento negativo, basado en la imposibilidad del empirismo.*— La idea de *tabula rasa* es una ficción, que se basa en una noción incompleta (abstracta, no real). ¿Qué quiere decir que el alma, al nacer, sólo posee puras facultades, sin ningún tipo de acto? Es imposible que una facultad puede reducirse a la pura potencia y no ejercer acto alguno. (*Nuevos Ensayos*, Lib. II, cap. I, § 2)

2. *Segundo argumento negativo, basado en la insuficiencia del empirismo.*— El mismo Locke no puede por menos de buscar la fuente de buena parte de las ideas en la *reflexión* del espíritu sobre su propia naturaleza. (Cf. *Nuevos Ensayos*, Pref. y Lib. II, cap. I, § 2)

3. *Argumento positivo, fundado en la existencia de las verdades eternas.*— Hay verdades que se presentan con los rasgos de *necesidad y universalidad*. Pero tales rasgos no los puede ense-

ñar la experiencia, que sólo enseña lo contingente y particular. Luego estas verdades tienen que nacer de nosotros mismos. (Cf. *Nuevos Ensayos*, Pref.)

C) *Sobre la índole del innatismo:*

1. Se trata de un *innatismo virtual*.— Las verdades eternas nos son innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales.— Estas verdades no se pueden leer en el alma a libro abierto: han de ser descubiertas con esfuerzo.— Imagen de la figura de Hércules en un mármol. (Cf. *Nuevos Ensayos*, Pref.)

2. En el caso de las verdades eternas, la experiencia es necesaria como *condición* del conocimiento, no como *causa* u *origen lógico* suyo. (Cf. *Nuevos Ensayos*, Pref.).

IX
LOS DOS GRANDES PRINCIPIOS: *MONADOLOGÍA*
§§ 31-32

«Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios: el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que encierra contradicción, y *verdadero* lo opuesto o contradictorio a lo falso.

»Y *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna Enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que así sea y no de otro modo. Aunque las más veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros».

(*Monadología* §§ 31-32, GERHARDT PHIL. SCH. VI, 612)

**EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD O DE CONTRADICCIÓN:
FORMULACIONES Y ÁMBITOS DE APLICACIÓN**

I. El principio de contradicción como principio del ser

- «Todo lo que es, es, y es imposible que una *cosa* sea y no sea al mismo tiempo»
(*Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*,
Lib. I, cap. I, § 4. GERHARDT PHIL. SCH. V, 68)
- «Nihil potest simul esse et non esse, sed quodlibet est vel non est»
(*Introductio ad Encyclopediam arcanam*, COUTURAT,
515).

II. El principio de contradicción como principio del conocer

A) Formulación:

- «Un enunciado no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso, esto es, A es A y no puede ser no A»
(*Segunda Carta a Clarke*, 1, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 355)

B) Ámbito de aplicación o de validez

a) *según el contenido judicativo:*

- El ámbito de la *esencia* de las cosas
(Cf. *Quinta Carta a Clarke*, 10, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 392)

b) *según el tipo de verdad del juicio:*

- El terreno de las verdades de razón (o de razonamiento)
(Cf. *Monadología*, § 33, GERHARDT PHIL. SCH. VI, 612)

c) *según la modalidad de los estados de cosas*

- El dominio de la necesidad absoluta (o lógica o metafísica o geométrica)
(Cf. *Teodicea*, Pref. GERHARDT PHIL. SCH. VI, 37 y *Quinta Carta a Clarke*, 10, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 391)

d) *según las distintas ciencias*

- El campo de la Matemática (Aritmética y Geometría)
(cf. *Segunda Carta a Clarke*, 1, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 355)

EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE: FORMULACIONES Y ÁMBITOS DE APLICACIÓN

(El principio de la contingencia o de la existencia de las cosas.— *Principium rationis sufficientis*.— *Principium reddendae rationis*.— «*Le grand principe du pourquoi*», Carta a Harsoecker, 7.12.1711, GERHARDT PHIL. SCH.III, 529)

I. El principio de razón suficiente como principio del ser

A) Formulaciones generales (RATIO ESSENDI)

- «Nihil est sine ratione»
(*Introductio ad Encyclopediam arcanam*, COUTURAT, 515)
- «Nihil est sine ratione, seu quicquid est habet rationem sufficientem»
(*Demonstratio prop. Ak VI*, , 483).
- «Nihil est sine ratione intelligitur de causa efficiente, materiali, formali, finali»
(*Conversatio Stenonio*, Nov. 1677 GRUA, 269)
- «Omnium rationem reddi posse»

B) Formulaciones restringidas

a) *referidas al suceder* (RATIO FIENDI)

- «Nihil fit sine ratione»
(*Pacidius Philalethi*, COUTURAT, 618)
- «Rien n'arrive sans raison»
(Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686, GERHARDT PHIL. SCH. II, 56)

b) *referidas al obrar* (RATIO AGENDI)

- «Nullus est actus qui non habeat rationem cur sit potius quam non sit»
(Cf. *De libertate rationalis*, GRUA, 381)

- «Siempre hay una razón que nos inclina a una decisión»
(*Teodicea*, I, 35, GERHARDT PHIL. SCH. VI, 122-123)

II. El principio de razón suficiente como principio del conocer (RATIO COGNOSCENDI)

A) Formulaciones:

- «Ningún enunciado es verdadero sin una razón suficiente»
- «Omnis veritatis reddi ratio potest»
(*Specimen inventorum*, Vor 3, 482).

B) Ámbito de aplicación o de validez

a) *según el contenido judicativo*

- El ámbito de la *existenciade* las cosas
(Cf. *Quinta Carta a Clarke*, 10, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 392)

b) *según el tipo de verdad del juicio*

- El terreno de las verdades de hecho (o contingentes)
(Cf. *Monadología*, § 35, GERHARDT PHIL. SCH. VI, 612)

c) *según la modalidad de los estados de cosas*

- El dominio de la necesidad hipotética (o física o moral)
(Cf. *Teodicea*, Disc. Prel., 2, GERHARDT PHIL. SCH. VI, 50)

d) *según las distintas ciencias*

- El campo de la Física, Teología Natural, Metafísica y Moral

(cf. *Segunda Carta a Clarke*, 1, GERHARDT PHIL. SCH. VII, 355, *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, § 7 GERHARDT PHIL. SCH. VI, 602 y Escrito sin título GERHARDT PHIL. SCH. V

X

LA TESIS DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA ENTRE EL
ALMA Y EL CUERPO: *MONADOLOGÍA* §§ 78-79

«Obligado, pues, a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra substancia verdadera pueda recibir algo de fuera, a no ser mediante la divina omnipotencia, fuí poco a poco inclinándome a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que en realidad tiene muchas ventajas y muy considerables bellezas. Y es que deberá decirse que Dios ha creado originariamente el alma o cualquier otra unidad real, de tal suerte, que todo nazca en ella de su propio fondo, por perfecta espontaneidad, y, sin embargo, con perfecta conformidad a las cosas de fuera. Y que así, no siendo nuestros sentimientos interiores —es decir, los que están en el alma misma, y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo— sino fenómenos consecutivos sobre los seres exteriores, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien arreglados, precisa que esas percepciones internas en el alma misma le vengan por su propia original constitución; es decir, por la naturaleza representativa —capaz de expresar los seres de fuera, con relación a sus órganos— que le ha sido conferida desde la creación y constituye su carácter individual. Y por eso sucede que, representando cada una de esas substancias exactamente el universo entero, a su manera y según cierto punto de vista, y llegando al alma las percepciones de las cosas exteriores, en el momento preciso, por virtud de las propias leyes del alma, como aparte del mundo y como si nada existiera sino Dios y ella —para servirme del modo de expresarse que usa cierta persona de grande elevación de espíritu y de muy celebrada santidad—, habrá un acuerdo perfecto entre todas esas substancias, que produce los mismos efectos que se advertirían

si comunicasen unas con otras por transmisión de las especies o cualidades, que el vulgo de los filósofos imagina. Además, la masa organizada, en donde está el punto de vista del alma, queda expresada más de cerca y se halla recíprocamente dispuesta a obrar por sí misma, según las leyes de la máquina corporal, en el momento en que el alma quiere, sin que uno perturbe las leyes de la otra, y los espíritus y la sangre tienen entonces justamente los movimientos necesarios para responder a las pasiones y percepciones del alma; esta mutua relación, de antemano dispuesta en toda substancia del universo, es la que produce lo que llamamos comunicación de las substancias, y constituye únicamente la unión del alma con el cuerpo. Y puede entenderse por esto cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo, por presencia inmediata, que no puede ser mayor, puesto que está en él como la unidad está en el resultado de las unidades, que es la muchedumbre.»

(G. W. LEIBNIZ, *Nuevo Sistema de la Naturaleza y de la Comunicación de las Substancias, como asimismo de la Unión que Existe entre el Alma y el Cuerpo* (1695), 14)

Trad: Manuel G^a. Morente

«Imagínense dos relojes que marchen perfectamente acordes. Esto puede conseguirse de tres maneras. La primera consiste en la influencia mutua de un reloj sobre otro; la segunda, en el cuidado de un hombre que atienda de continuo a ambos relojes; la tercera, en la exactitud con que los dos marchan. La primera manera, la de la influencia, ha sido experimentada por el difunto Huygens, con grandísima extrañeza por su parte. Tenía dos grandes relojes de péndulo, colgados de una misma viga de madera; los continuos movimientos de esos péndulos habían comunicado iguales vibraciones a las partículas de la madera; pero esas vibraciones no podían subsistir en su orden sin entrechocar una con otras, a menos que los péndulos no marchasen de acuerdo; sucedía, pues, por una aparente maravilla, que si se desacordaban expresamente los movimientos de ambos péndulos, pronto volvían a convenir, como las dos cuerdas que están al unísono.

La segunda manera de conseguir que dos relojes marchen siempre de acuerdo, aunque sean malos, podrá ser la de encarregar a un hábil obrero que cuide de los dos a cada momento y los ponga de acuerdo sin cesar; a esto llamo yo la vía de la asistencia.

Por último, la tercera manera será hacer desde luego los dos relojes con tanto arte y exactitud, que podamos estar seguros de que han de marchar acordes en adelante; y esta es la vía del consentimiento preestablecido.

Póngase ahora el alma y el cuerpo en el lugar de los dos relojes. Su acuerdo o simpatía sucederá por una de esas tres maneras. La vía de *influencia* es la de la filosofía vulgar; mas no pudiendo concebirse partículas materiales ni especies o cualidades inmatrimales que puedan pasar de una a otra de las dos substancias, es fuerza abandonar esta opinión. La vía de *asistencia* es la del sistema de las causas ocasionales; pero sostengo que es acudir a un *Deus ex machina* en cosa natural y ordinaria, en la cual, según la razón, no debe Dios intervenir sino de la misma manera como concurre a las demás cosas de la naturaleza. Sólo resta, pues, mi hipótesis, es decir, la vía de la *armonía preestablecida* por artificio divino previsor, el cual desde un principio ha formado cada una de ambas substancias de manera tan perfecta y tan bien dispuesta, con exactitud, que, sin seguir otras leyes que las que ha recibido con el ser, concuerda siempre con la otra, como si hubiera influjo mutuo, o como si Dios pusiera de continuo su mano, además de su concurso general.»

(G. W. LEIBNIZ, *Otra Aclaración de la Hipótesis de la Armonía Preestablecida* —1696—)

Trad: Manuel G^a. Morente

XI

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA SOBRE LA *MONADOLOGÍA**Edición crítica:*

G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par André Robinet. Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

Algunas ediciones comentadas o anotadas:

Leibniz, *The Monadology and other philosophical Writings*. Translated with introduction and notes by Robert Latta. Oxford, Oxford University Press, 1898.

Leibnitz, *La Monadologie*. Publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux. Paris, Librairie Delagrave, 1938.

G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Französisch-Deutsch. Auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet und der Übersetzung von Arthur Buchenau mit Einführung und Anmerkungen hrsg. von Herbert Herring. Hamburg, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, Band 253), 1982, 2. verb. Aufl.

G. W. Leibniz's *Monadology*. An Edition for Students by Nicholas Rescher. London, Routledge, 1991.

G. W. Leibniz, *Lehrsätze der Philosophie —Monadologie—. Letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den*

Menschen und die Dinge. .Französisch-Deutsch Textausgabe. Unter Benutzung älterer Übersetzungen und Kommentare aus dem Französischen neu übertragen, mit Vorrede und Einleitung versehen, sowie erstmals fortlaufend erläutert von Joachim Christian Horn. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, 2. Aufl.

Algunas traducciones al español:

- G. W. Leibniz, *Monadología. Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense («excerpta philosophica» 10), 1994
- G. W. Leibniz, «Monadología». Traducción y notas de María Jesús Soto Bruna, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2: Metafísica. Editor: Ángel Luis González, Granada, Editorial Comares, 2010, pp. 326-342.

XII

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- GONZÁLEZ, Ángel Luis (ed.), *La metafísica modal de Leibniz*. Número monográfico de *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1 (2005),
- ORTEGA Y GASSET, José, «Del optimismo en Leibniz», en J. O. y G., *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, VIII, 325-351.
- ROVIRA, Rogelio, «Leibniz's Twofold Distinction Between Concrete and Abstract and Aristotle's Fourfold Division of Entities», en *Studia Leibnitiana*, XXXI/1 (2000), 68-85.
- , «Monads Facing the Labyrinth of the Continuum», en *The Modern Schoolman*, LXXVII (2000), 273-291.
- , «¿Qué es una mónada? Una lección sobre la ontología de Leibniz», en *Anuario Filosófico*, XXXVIII (2005), pp. 113-144.
- , *Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.